48e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 20 14 MAI 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

Théologie fondamentale

SOMMAIRE

I. Les Religions. — 1. L. Wieger, S. J., *Textes philosophiques : Confuciisme, Taoïsme, Buddhisme.* — 2. C. Clemen, *Les Religions du Monde, leur nature, leur histoire.* — 3. Baron Descamps, *Le Génie des Religions, les Origines.* — 4. L. de la Vallée-Poussin, *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme.* — 5. Julien Weill, *Le Judaïsme.* — 6. Ch. Serfass et J. Roche, *Qu'est-ce que le Protestantisme ?* — 7. Francus, *Il n'y a pas de Protestants.*

II. La Religion naturelle. — 1. A. Bouyssonie, *L'Argument ontologique.* — 2. R. Jolivet, *A la Recherche de Dieu. Notes critiques sur la Théodicée de M. Edouard Le Roy.* — 3. Paul Festugière, *Pensées successives (de Kant) sur la Théodicée et la Religion.* — 4. Max Marin, *L'Ame humaine et sa vie future.*

III. La Religion chrétienne. — 1. H. Pinard de la Boullaye, *Jésus-Christ, le Thaumaturge et le Prophète* (Carême 1931). — 2. Enrico Castelli, trad. par L. Canet, *Laberthonnière.* — 3. J. Vialatoux, *Raison naturelle et Religion surnaturelle.* — 4. H. Duesberg, *Apologie.* — 5. G. Goyau, *Le Catholicisme.*

IV. L'Eglise catholique. — 1. S. Hurtevent, *L'Unité de l'Eglise.* — 2. Michel d'Herbigny et Alex. Deubner, *Evêques russes en exil ; douze ans d'épreuves (1918-1930).* — 3. Ch.-V. Héris, O. P., *L'Eglise du Christ, son sacerdoce, son gouvernement.* — 4. Mgr J.-A. Chollet, *Le Corps mystique de l'Eglise.*

§ Ier. — LES RELIGIONS

1. — Nos lointains abonnés d'Extrême-Orient seront heureux de posséder la nouvelle édition des *Textes philosophiques* (Confuciisme, Taoïsme, Buddhisme) du P. Léon Wieger, S. J.[1]. Si les bouleversements politiques ont bien modifié la physionomie de la vieille Chine, le peuple chinois, dans sa profondeur, pense encore comme il pensa durant des millénaires. Confucius n'est plus, sans doute, l'auteur étudié par les écoliers ; mais il est aujourd'hui reconnu comme le moraliste, l'économiste, le politique de la Chine. Le Taoïsme, qui était tombé au rang de superstition méprisable et redoutée, est considéré maintenant par certains savants comme étant la propre philosophie nationale. Le Buddhisme, dont les bonnes vieilles légendes ne provoquaient plus que le sourire, se relève en Chine, comme il s'est relevé au Japon, sous forme mahayaniste ou amidiste, gagnant des esprits par l'élévation de son idéalisme, gagnant des cœurs par la douceur de sa charité. Il y a donc indubitablement reviviscence et du Confuciisme, et du Taoïsme, et du Buddhisme, sous une forme épurée. Il est indispensable au missionnaire, qui doit scruter les profondeurs de l'âme chinoise avant d'entreprendre sa conversion, d'étudier ces textes philosophiques qui lui montreront plus d'une fois que nombre de braves gens pensent *bien*, au fond, sous une forme erronée.

Pour saisir la genèse, le développement, les relations mutuelles des religions et des philosophies chinoises, pour connaître la biographie des auteurs et la bibliographie, il faudra se référer aux *Textes historiques* (2 vol. de 2103 pages, 3e édition 1929), à l'*Histoire des croyances et des Opinions philosophiques en Chine,* depuis l'origine jusqu'à nos jours (1 vol. de 774 p.) et à *La Chine à travers les âges* (1 vol. de 581 p.), publiés par le même P. Wieger.

2. — Il n'est certes pas indispensable, pour établir la nécessité et, pour ainsi dire, l'innéité de la religion dans l'âme humaine, de parcourir le cycle de toutes les religions du monde, depuis l'origine jusqu'à nos jours. Toutefois, l'étude des religions présente, même au point de vue apologétique, une réelle utilité ; il est même positivement obligatoire de connaître les objections qu'on en prétend tirer contre la divinité du christianisme. C'est à ce titre que d'excellents auteurs, comme M. Tanquerey, les PP. Dieckmann et Garrigou-Lagrange, pour ne citer que ceux-là, ont accueilli dans leurs manuels les résultats de l'histoire comparée des religions.

Instaurée dans le sens que lui a donné le protestantisme libéral d'Outre-Rhin avec Chantepie de la Saussaye, et que l'on retrouve, en France, dans les ouvrages de Salomon Reinach et de Réville, l'histoire comparée des religions n'est plus qu'un vaste argument dirigé contre le caractère surnaturel de la révélation chrétienne. C'est l'objection qu'on rencontre derechef dans *Les Reli-*

[1] **Textes philosophiques : Confuciisme, Taoïsme, Buddhisme, par le P. Léon WIEGER, S. J. Deuxième édition revue et augmentée. In-8 de 420 p., 1930 ; Imprimerie de Hien-hien (Chine). S'adresser : à Paris. ancienne maison Challamel, 184, boul. St-Germain (VIe) ; à Shanghaï, Directeur de l'Imprimerie de *T'ou-sè-wè (Zi-Ka-wei)*. Adresse de l'auteur : Mission catholique, Sienhsien, (Hopei) Chine. — Sur la Chine révolutionnaire, le P. Wieger a publié sept volumes : « Chine moderne. Mouvement d'émancipation et de modernisation » Les tomes I, *Moralisme,* — II. *Flot montant,* — III. *Remous et Ecume,* sont épuisés. Il reste un petit nombre d'exemplaires des tomes IV, *L'Outre d'Eole,* — V. *Nationalisme,* — VI. *Le feu aux poudres,* — VII. *Boum !***

gions du Monde [1], de Charles Clemen, professeur à l'Université de Bonn, ouvrage encyclopédique vieux de plus de douze ans en Allemagne, mais qu'une récente traduction française, due à la plume de M. Jacques Marty, diplômé de l'Ecole des Hautes Etudes, licencié en théologie (protestante), voudrait acclimater en France. Ce serait vraisemblablement la réplique de *Christus*.

Le nom seul de l'auteur suffit à indiquer la tendance du recueil. Nous l'avons déjà caractérisée d'un mot. Ce recueil contient seize études : 1. Religion préhistorique (Ch. Clemen) ; 2. primitive (id.) ; 3. babylonienne (Albert Schott, Bonn) ; 4. égyptienne (Günther Roeder, Hildesheim) ; 5. chinoise (F. E. Krause, Goettingue) ; 6. indienne (Otton Strauss, Kiel) ; 7. perse (Ch. Clemen) ; 8. grecque et romaine (Frédéric Pfister, Wurtzbourg) ; 9. celte (Ch. Clemen) ; 10. germanique (Franz Rolf Schroeder, Wurtzbourg) ; 11. slave (Ch. H. Meyer, Munster) ; 12. japonaise (F. E. A. Krause) ; 13. judaïque (Léo Baecq, Berlin) ; 14. bouddhique (Henri Hackmann, Amsterdam) ; 15. chrétienne (Eric Seeberg, Berlin) ; 16. islamique (Franz Babinger, Berlin).

Vulgarisation superficielle, l'encyclopédie de Clemen ne présente pour un esprit sérieux aucune espèce d'intérêt : « On s'est de préférence, nous dit la préface, limité aux faits capitaux, et pour chaque religion l'on a cherché à mettre spécialement en lumière les caractères qui, en fait, importent à ses adhérents, tout comme ils doivent déterminer le jugement à appliquer à la religion considérée. » Ce jugement est, de toute évidence, conforme à la thèse philosophique sous-jacente à toutes ou presque toutes ces études : naturalisme et évolution. Une fois de plus, ce sont les théories psychologiques de l'origine des religions qui nous sont servies, sans même qu'on se donne la peine de varier sensiblement les formules.

Quatre études intéressent ici spécialement l'apologiste. Celles qui concernent la religion préhistorique et la religion primitive se ressentent des principes radicaux de leur auteur. Elles sont opposées non seulement aux postulats du catholicisme, mais encore aux interprétations les plus acceptables des rares faits qu'on puisse invoquer. L'auteur connaît, certes, et il cite les ouvrages du P. Mainage et de Mgr Le Roy ; mais il se garde bien de rapporter et de discuter leurs conclusions. Le Judaïsme est exposé avec un sens plus averti de la réalité : l'auteur affirme nettement le caractère surnaturel avec lequel se présente, comme un principe tout nouveau dans le monde, cette religion révélée. Pourquoi le christianisme est-il, du moins dans l'exposé de ses origines, traité en pleine conformité avec les exigences du naturalisme qui se cache dans le libéralisme protestant et le modernisme ? Si, dans la même étude, l'histoire des doctrines après le IVe siècle devient plus acceptable, pourquoi faut-il que l'enseignement de l'Eglise romaine soit laissé dans l'ombre, alors que la Réforme doctrinale inaugurée par Luther est mise en un relief tel qu'on peut se demander légitimement, vu le silence de l'auteur, si le catholicisme a encore quelque existence après le XVIe siècle ?

3. — A ces élucubrations d'inspiration plus ou moins rationaliste, il faut opposer notre *Christus*, toujours d'actualité. On pourra aussi se référer à un excellent ouvrage, dont une nouvelle édition vient d'être publiée : *Le Génie des Religions, les Origines*, par le baron Descamps [1], Ministre d'Etat et vice-président du Sénat belge. Lorsque la première édition parut en 1922, voici comment un juge compétent, le P. de Grandmaison, l'appréciait :

« *Le Génie des Religions*, avec son titre un peu romantique, se définit par la présentation, méthodique et complète, du fait religieux dans l'humanité primitive, pour autant que nous pouvons connaître celle-ci. Une vaste introduction sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation sert de péristyle au temple. Quant au corps de l'ouvrage, divisé en *Titres*, il comporte un exposé approfondi des questions de méthode et de fait concernant les origines religieuses de l'humanité. Faux points de vue concernant les origines du phénomène religieux (erreurs d'ordre épistémologique, telles que le pragmatisme, le criticisme, le fidéisme, le sociologisme de Durkheim, etc. ; et d'ordre ethnologique, telles que le naturisme, l'animisme de Tylor, le mythisme, le magicisme, le totémisme, etc.) ; étude positive du phénomène religieux d'après les différentes sciences qui peuvent y concourir : histoire des traditions, anthropologie, linguistique, archéologie préhistorique, ethnologie des non-civilisés, etc. ; enfin, étude rationnelle du phénomène religieux d'après la sociologie naturelle et la raison : on voit qu'il s'agit d'une somme, au cours de laquelle les problèmes les plus graves sont abordés et résolus.

Il faudrait, pour les traiter à fond, une bibliothèque entière et une compétence universelle. Trop avisé pour avoir l'illusion d'y suppléer, le baron Descamps estime qu'il peut rendre un grand service aux hommes cultivés en mettant au point, à leur profit, par des résumés substantiels, l'ensemble de ces questions dans leur suite logique. Son livre est donc un essai de synthèse informée et organique, dans un domaine où nous ne possédions guère jusqu'ici que des exposés sommaires ou des monographies dispersées. Là est le mérite principal d'un ouvrage qui suppose, avec une immense lecture, une véritable maîtrise de pensée... Ce n'est pas une simple compilation qu'on nous présente : les théories les plus récentes sont — aussi bien que les plus importantes du passé — critiquées et discutées à fond. Elles sont remplacées par des exposés constructifs, où la *philosophia perennis* est reprise et modernisée, mais non diminuée ou affadie. Le style, chargé de vocables techniques, et parfois nouveaux, n'est jamais embarrassé ou ennuyeux ; il est animé par un besoin de clarté, une recherche du concret, des trouvailles d'expressions, qui le font lisible, au sens ancien du mot. Ce qu'on trouve encore dans *Le Génie des Religions*, c'est l'expérience du professeur émérite d'histoire des institutions et du droit international de Louvain. C'est la foi du croyant éclairé ; c'est enfin l'acquis d'une longue vie d'homme

[1] C. CLEMEN, professeur d'Histoire des Religions comparées à l'Université de Bonn. **Les Religions du Monde, leur nature, leur histoire.** In-8 de 552 p., 50 f. Paris, 1930, Payot.

[1] Baron DESCAMPS, ministre d'Etat, vice-président du Sénat belge, membre de l'Institut de France, etc. **Le Génie des Religions, les Origines.** 2e édit., in-8 de XXII-540 p. 40 f., Paris, 1930, Alcan.

public, n'ayant jamais cessé d'approfondir et de déborder, par sa réflexion, les études et les affaires où sa spécialité l'engageait. » *(Etudes*, tome 174, p. 501-502).

La nouvelle édition, réduite d'environ 150 pages, offre une matière sensiblement simplifiée, condensée, et distribuée en un plan plus rationnel. Un chapitre entier sur l'ethnologie religieuse comparée résume et expose les résultats obtenus par l'école historico-culturelle, et particulièrement les travaux de Græbner, Schmidt et Pinard de la Boullaye.

4. — C'est un réel service que rend à la science des religions M. Louis de la Vallée-Poussin en codifiant, autant que faire se peut, dans un petit volume de 200 pages les aspects si fuyants *du dogme et de la philosophie bouddhiques*[1]. Ce nouvel ouvrage complétera heureusement les études antérieures : *Le Bouddhisme* (cf. *Ami* 1909, p. 116), *Nirvâna* (1925, p. 268) et *La morale bouddhique* (1928, p. 512) Autre chose est dans le bouddhisme le dogme et autre chose la philosophie. Comme les autres religions, le bouddhisme poursuit des fins d'ordre pratique, la félicité d'ici-bas et de l'au delà ; il fixe des règles de conduite ; il fait appel aux croyants, cœur et esprit ; il ne suppose que des notions communes et vulgaires, bien, mal, devoir, vie future, Dieu, etc. La philosophie, au contraire, est une science; elle parle surtout à la raison raisonnante ; sa fin propre est l'intelligence de la nature même des choses ; elle élabore des concepts savants et des hypothèses subtiles.

Le Bouddhisme fut une religion avant d'avoir une philosophie : religion qui affirme la transmigration, la bonne action qui produit une agréable renaissance, le Nirvâna, la diète ascétique et hypnotique qui aboutit à l'obtention du Nirvâna, l'éminente distinction du Bouddha et la nécessité du culte du Bouddha. Sa philosophie, postérieure à ces dogmes, essentiellement « théorie du Non-Je, » prétend servir la religion bouddhique et démontre en effet l'absurdité du désir et de l'égoïsme. Mais répudiant les idées d'être, de permanence, de liberté, elle est visiblement incompatible avec une doctrine qui repose sur les idées de rétribution, de progrès spirituel par l'effort, de paradis, bien temporaire, de Nirvâna, bien définitif.

Pour avoir adopté une théorie nihiliste, les docteurs bouddhiques n'en ont pas vu l'évidente conclusion : que l'inévitable corollaire de la négation d'une âme permanente est la négation de la survie. Aussi, pour remplacer l'âme permanente ont-ils inventé le « moi série, » ce moi, qui n'est pas un moi et qui cependant suffit à expliquer l'acte et la rétribution dans une autre vie. Ils ont gardé de plus les autres dogmes : l'Elément immortel manifesté dans l'extase ; l'Elément immortel que le saint nirvâné ne peut plus toucher, mais qui le délivre de la souffrance.

L'accord entre dogme et philosophie se fait non sur ce qu'ascètes et philosophes disent, mais sur ce qu'ils pensent : et ils pensent que la délivrance du désir est impossible aussi longtemps qu'on garde dans l'esprit l'idée du « Je » ; que la conquête du Nirvâna est impossible tant qu'on voit dans le Nirvâna une forme d'existence : le chemin du Nirvâna est la méditation sans contenu.

Singulières et obscures doctrines, si difficiles à concevoir pour nos cerveaux occidentaux, et qu'il faut remercier M. de la Vallée-Poussin de nous faire entrevoir.

5. — L'apologiste catholique trouvera profit à la lecture attentive du livre que M. le Grand Rabbin Julien Weill vient de publier sur *Le Judaïsme*[1] dans la collection « Les Religions, » où l'an dernier nous signalions *Du Protestantisme* de M. Wilfred Monod (voir *Ami* 1930, p. 233) et où paraît simultanément, cette année, *Le Catholicisme* de M. G. Goyau (voir plus loin).

La lecture de cet exposé calme, irénique, qui n'esquive aucune question importante et touche avec délicatesse aux points les plus délicats, laissera dans l'esprit du lecteur, même catholique, une impression de détente et d'apaisement. Le dernier chapitre est suggestif à cet égard.

Mais il y a plus. Le livre de M. Weill est d'un croyant. Trois chapitres (VI-VIII) sont consacrés à rappeler les dogmes fondamentaux du judaïsme, le Dieu-Un et ce que l'esprit humain en peut connaître, l'homme et sa destinée dans la vie future, la doctrine judaïque sur le péché et le relèvement, sur l'expiation et le pardon, sur les sanctions d'outre-tombe; l'Alliance en Israël, le prophétisme et le messianisme (et l'auteur a soin de rappeler en quel sens très large doit être entendu aujourd'hui le messianisme).

Pour étudier le judaïsme, M. Weill s'est placé à un point de vue très particulier, et d'autant plus intéressant, le point de vue du judaïsme *actuel*.

L'ouvrage débute donc (ch. I) par un coup d'œil historique sur la formation du judaïsme et l'élaboration du Talmud, sur les longs siècles d'existence du judaïsme purement rabbinique où s'équilibraient encore le particularisme des rites et l'universalisme des croyances. Puis vint (ch. II) l'émancipation du judaïsme grâce aux principes de la Révolution française. L'auteur expose les conséquences de cet acte décisif qui orienta la religion juive vers des aspirations nouvelles, les uns demeurant fidèles à l'orthodoxie ou plutôt à l'orthopraxie des anciens rites, les autres modernisant le culte et peut-être même abandonnant la conception du surnaturel au contact du laïcisme envahissant. Les mouvements pour ou contre le judaïsme, l'antisémitisme et le sionisme retiennent au ch. III l'attention du lecteur. Voici maintenant (ch. IV) l'aspect religieux du judaïsme, religion

[1] **Etudes sur l'Histoire des Religions, n° 6. — Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme**, par Louis de LA VALLÉE-POUSSIN. In-8 de 214 p., 15 f., Paris, 1930, Beauchesne.

[1] Collection « Les Religions. » — **Le Judaïsme, par Julien** WEILL In-8 cartonné de 240 p., 15 f. Paris, 1931, Alcan.

de la Tora. On signale loyalement les divergences entre le judaïsme traditionnel et le judaïsme progressif : au fond, il n'y a là qu'un cas d'application de la crise qu'a développée dans toutes les religions l'avènement de la critique. Néanmoins un fonds commun de doctrine subsiste, avec un terrain commun d'activité sociale et morale (ch. v). Les derniers chapitres (IX-XII) mettent en relief les caractères du judaïsme *pratique* (la Tora étant aujourd'hui surtout règle pragmatique), ce qu'il a conservé du ritualisme, des fêtes, des pratiques extérieures, et l'adaptation de la famille juive aux conditions présentes de la vie familiale et sociale. Le ch. XIII présente un intérêt spécial, puisqu'il agite la question de la possibilité d'un mysticisme modéré dans le judaïsme.

L'ouvrage de M. Weill est objectif : il ne convertira personne au judaïsme ; il ne troublera aucun catholique dans sa foi. Mais il sait faire connaître aux Juifs et aux catholiques leurs positions respectives, et surtout les points communs par où ils peuvent se rapprocher et s'estimer.

6. — Dans cette même collection avait paru, l'an dernier, l'étude consacrée au Protestantisme, par M. Wilfred Monod, qui, nonobstant l'idée spiritualiste dont elle s'inspire, n'est en réalité, au point de vue strictement religieux, qu'une charge à fond contre le catholicisme.

Quelques mois plus tard, le premier prix du concours des « Amis de la Pensée Protestante » (1929) était édité sous le titre : *Qu'est-ce que le Protestantisme ?* Sous certains rapports, l'étude de MM. Serfass et Roche [1] est plus complète que celle de M. Monod ; elle tend, çà et là, à serrer de plus près les réalités historiques ; elle s'efforce même, sur certains points, de préciser d'utiles controverses et de justifier, à l'aide des textes et du raisonnement, plusieurs positions protestantes. Mais le sens général et l'esprit du volume est identiquement le même que chez M. Monod : la série des critiques adressées au catholicisme une fois épuisée, il ne reste guère, en fait de construction positive, qu'un vague spiritualisme sans dogme précis et sans discipline sérieuse.

Une remarque préalable. Nos deux auteurs se placent avant tout au point de vue du protestantisme *français*, que l'on calomnie, affirment-ils, en lui imputant « des liens trop étroits avec Luther, *l'homme foncièrement allemand* » (*Introduction*, p. 5). A notre sens, il n'y a dans cette imputation de M. G. Goyau, ni erreur historique, ni calomnie. Lefèvre d'Etaples et Erasme, quels que soient les principes discutables forgés par eux en matière scripturaire, ne sauraient être considérés comme de véritables précurseurs de la pensée protestante. Pour Erasme, qui est devenu l'adversaire de Luther, la chose est hors de conteste. Quant à Lefèvre d'Etaples, le meilleur jugement qu'on puisse porter sur sa part de responsabilité nous semble être celui de M. Imbart de la Tour : « Entre le mouvement luthérien et le mouvement fabriste, il y a parallélisme et non rapport de causalité. En définitive, c'est bien à Luther que la Réforme française, comme toute la Réforme d'ailleurs, doit son avènement [1]. » C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle, par distraction sans doute, les auteurs eux-mêmes se rallient lorsqu'ils essaient de justifier l'opposition dogmatique de Calvin à Luther : « Ce n'était là, disent-ils, qu'un combat d'idées. Pour les sentiments, c'était autre chose. Calvin regardait Luther comme le « premier (primarius) serviteur de Christ » ; il estimait que « de l'Eglise de Wittenberg *est sorti à notre époque l'Evangile* » (p. 86). Et Calvin, nous dit-on, « tenait ferme la barre de la Réforme française » (p. 87) [2].

L'ouvrage de MM. Serfass et Roche est divisé en trois parties : le fait protestant au XVI[e] siècle ; le protestantisme au XX[e] siècle ; les Eglises protestantes. Division assez peu précise et sans signification, qui couvre bien des redites sans qu'aucune question y soit traitée complètement.

Un court préambule (pp. 11-28) veut faire l'histoire du catholicisme depuis Jésus-Christ jusqu'au XVI[e] siècle. C'est en 17 pages que nos auteurs entendent démontrer que l'Eglise romaine a singulièrement modifié l'état primitif du christianisme. Pour quelques remarques exactes et justes, il y en a cent de tendancieuses, empruntées — et c'est ici qu'on touche du doigt le défaut d'information des auteurs — au pamphlet moderniste : *Ce qu'on a fait de l'Eglise*. Il est vrai qu'en ce qui concerne l'histoire des dogmes, papauté, mariologie, messe, etc., le même procédé se représentera plus loin dans les emprunts faits aux ouvrages de L. Coulange.

Quoi qu'il en soit, nul ne contestera l'affirmation générale du début : que le fait protestant s'origine au besoin urgent de réforme qui se faisait sentir dans le catholicisme lui-même aux XV[e] et XVI[e] siècles. Disons aussi qu'il nous est agréable de trouver quelques bonnes indications sur les premiers livres de doctrine du protestantisme français, les ouvrages de Farel (antérieurs au *Catéchisme* de Luther, au *Loci communes* de Mélanchthon, à l'*Institution* de Calvin) ; la Bible d'Olivetan ; l'*Institution chrétienne* et le *Catéchisme* de Calvin (dont une brève analyse met en

[1] Charles SERFASS et Jules ROCHE, pasteurs de l'Eglise réformée de France, aumôniers militaires au Maroc, Qu'est-ce que le **Protestantisme** ? In-12 de VIII-387 p., 15 f. Paris, 1930, Berger-Levrault.

[1] Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, Paris, 1905 et suiv., t. III, p. 423.

[2] Voici ce qu'à ce sujet nous trouvons dans les *Etudes* du 20 mars 1931, sous la signature du P. Dudon (p. 709) : « Qu'on ne nous parle pas non plus des origines françaises de la Réforme calviniste et de la Réforme tout court. Cette coquetterie nationaliste, fort à la mode depuis la grande guerre, a contre elle les textes et les faits. Je m'en suis expliqué ici plusieurs fois. J'y reviens encore en deux mots, puisqu'il le faut : 1° Calvin avait à peine quatorze ans, quand en 1523 la Réforme de Luther eut en France ses premiers martyrs : 2° Calvin lui-même parlant de Luther en a écrit : « Nous suivons la route qu'il a tracée » ; 3° Lefèvre d'Etaples, dont on veut faire le père de la Réforme française, déclare dans son « Commentaire de l'Epître aux Romains » (1512), que les œuvres comme la foi sont nécessaires à la justification. Pourquoi MM. Serfass et Roche retiennent-ils une thèse abandonnée par M. John Viénot et feu Nathanael Weiss ? (Cf. *Bulletin de l'Histoire du Protestantisme*, 1913, p. 97-108 ; 1922, p. 81-85). »

relief les points principaux : l'autorité de la Bible, le salut par la foi en Jésus-Christ, l'Eglise, les Sacrements (baptême et Cène), la vie chrétienne); ainsi que sur l'organisation des Eglises réformées en France.

M. Serfass est l'auteur d'une *Histoire de l'Eglise Réformée de Wassy*, en Champagne (Paris, 1928), et il s'y réfère pour alléguer (p. 140) qu'en ce qui concerne les guerres de religion, tout a commencé à Wassy, par la faute des catholiques. Ce qui est faux, chronologiquement. Et l'histoire de Wassy n'est pas assez claire pour qu'on puisse en rejeter toute la faute sur les catholiques, qui auraient ainsi « brisé la liberté naissante par leur sanglante intervention. » Est-il besoin d'ajouter qu'en ce qui concerne « l'état de décadence du christianisme occidental, » nos auteurs protestants accentuent tout ce qui peut être défavorable au catholicisme ? Est-il bien vrai que l'Eglise catholique était incapable de se réformer elle-même ? Sans doute, les conciles de Pise, de Constance, de Bâle, n'ont pas apporté les résultats qu'on en attendait ; mais le concile de Trente sut mener à bien la véritable Réforme que Luther, Calvin, Mélanchthon, Bèze et les autres furent dans l'impossibilité d'accomplir, parce qu'ils la tentaient sur un terrain et en un sens dont l'esprit de Jésus-Christ était absent. On ne travaille pas pour Jésus-Christ en s'opposant à l'autorité instituée par lui ; aucun catholique, même parmi ceux dont le besoin de réforme tenaillait davantage la conscience, n'a jamais osé concevoir la rébellion comme moyen de défense[1]. On trace le portrait le plus flatteur de la foi des premiers prédicateurs de la Réforme ; mais nous parle-t-on de leurs mœurs ? Fait-on remarquer leurs palinodies à l'égard de l'autorité religieuse ? Et quand on applique à leur initiative le mot de S. Pierre : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, » n'oublie-t-on pas trop facilement que ce mot ne saurait leur être appliqué, parce qu'il était proféré pour une situation totalement différente ?

La deuxième partie du livre : « Le Protestantisme au XX^e^ siècle, » pose, en face de la réforme accomplie par le concile de Trente dans l'Eglise catholique, le problème de l'actualité de la religion réformée : « Devons-nous renier l'œuvre des Réformateurs ? Devons-nous revenir faire amende honorable, pour nous soumettre à l'Eglise romaine ? Le protestantisme se justifie-t-il, en droit et en fait, au XX^e^ siècle ? » — La réponse n'est pas douteuse. La réforme tridentine n'a été, en somme, dans l'Eglise catholique, qu'une déformation des institutions du Christ. On le prouve à l'aide des clichés habituels sur l'Ecriture Sainte, dont il semble que l'Eglise romaine se défie, sur la tradition romaine et la prétention du pape à l'infaillibilité[2] (où l'action des Jésuites est prépondérante !), sur l'évolution du dogme (l'Eglise modifiant sa croyance selon les exigences des diverses époques), sur l'Immaculée Conception de Marie (où Coulange, *La Vierge Marie*, est mis largement à contribution), sur la primauté romaine (voir : *Ce qu'on a fait de l'Eglise*), l'intolérance et en même temps la souplesse doctrinale de Rome, le scandale de l'Infaillibilité pontificale en regard des droits de l'intelligence, etc., etc. Tout cela justifie pleinement l'attitude du Protestantisme, même après la réforme tridentine. — Mais on oublie de rappeler que tout cela a été cent fois discuté, remis au point. Les travaux, aussi consciencieux que critiques, fournis par les théologiens catholiques sur nos origines, la continuité du dogme, le bien-fondé de la constitution de l'Eglise, la légitimité de sa hiérarchie, la primauté de Pierre, l'institution divine des sacrements : tous sont ignorés et passés sous silence.

Aussi la troisième partie, « les Eglises protestantes, » a-t-elle emprunté sa valeur de façade à un manque total d'intelligence touchant le catholicisme. On y vante l'autorité souveraine des Saintes Ecritures, le salut par la foi en Jésus-Christ, l'Eglise source de vie chrétienne en tant que société invisible ; mais ces notions, vraies en ce qu'elles ont de positif, deviennent ici fausses parce qu'exclusives de tous les compléments doctrinaux que l'enseignement traditionnel *et scripturaire lui-même* nous contraint d'y apporter. Autant que les protestants, sinon davantage, les catholiques affirment que l'essentiel de la vie chrétienne réside dans la vie de la foi, c'est-à-dire de la foi entière et agissante dans l'âme sanctifiée par la grâce intérieure ; mais, avec l'Evangile et la tradition, ils rappellent que l'infusion de cette vie surnaturelle est normalement consécutive à l'application de certains rites sacramentels : *Si quelqu'un ne renaît de l'eau... ; Si quelqu'un ne mange ma chair et ne boit mon sang... ; Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez*, etc... Le rite sacramentel, qui suppose sacerdoce, hiérarchie et Eglise visible, n'est donc pas exclusif de la vie intérieure de l'Esprit par la grâce et la foi dans l'appartenance à l'âme de l'Eglise.

Sans doute le Protestantisme a gardé, de l'Evangile, de sublimes notions[1], le dogme trinitaire, l'Incarnation, la notion du péché et du repentir, la notion du Christ Rédempteur par la Croix, la morale du Christ ; mais ne les retrouve-t-on pas plus fermes, plus cohérentes, plus assurées, dans l'enseignement catholique ?

Si le volume de MM. Serfass et Roche se présente avec quelque cohésion apparente, c'est grâce aux prétéritions dont il fourmille : prétéritions de tout ce qui fait la faiblesse et les tares du protestantisme ; prétéritions de tout ce qui

[1] Le P. Dudon (art. cité, p. 708) fait observer que le texte de Gerson allégué par MM. Serfass et Roche (p. 40) est introuvable.

[2] Page 157, nos auteurs, ligne 13, attribuent au concile de Trente une définition qui est du concile du Vatican.

[1] Et encore, on peut se demander ce qu'il en reste objectivement dans l'énoncé de MM. Serfass et Roche Sous des formules ambiguës, il semble bien que nous soyons ici en face d'un protestantisme libéral où Luther ne se reconnaitrait plus lui-même.

fait la vigueur et la vie surnaturelle du catholicisme. Nous avons ici un protestantisme idéalisé et une caricature du catholicisme. Les docteurs auxquels on se réfère pour construire ce monument en réalité incohérent s'appellent Houtin, Coulange, Turmel et les auteurs de *Ce qu'on a fait de l'Eglise*. On sait quelle suspicion s'attache à des élucubrations de prêtres indignes et transfuges du catholicisme ; si le Protestantisme en est réduit à chercher là ses plus fermes éléments d'apologie, c'est qu'il est bien malade.

7. — Si les Protestants libéraux voulaient être logiques jusqu'au bout, il leur faudrait en arriver à détruire toute forme précise de croyance, tout rite sacramentel, toute apparence de société religieuse. C'est ce que vient dire, sans ambages et de façon brutale, à ses coreligionnaires, un protestant qui signe FRANCUS, et qui intitule son ouvrage (dont paraît aujourd'hui la 2e édit., revue et augmentée) : *Il n'y a pas de Protestants*[1]. Les Protestants sont, pour Francus, des catholiques déguisés et honteux. Les sacrements de l'Eglise catholique sont un amalgame païen imposé, contre toute logique et contre l'Evangile, à cette religion de l'Esprit qu'est la Religion de Jésus. Si la Réforme a réduit à deux les sept sacrements de l'Eglise catholique, elle en a gardé la notion païenne. Plus d'une cérémonie sacrée n'est, dans l'Eglise réformée, qu'une survivance à peine déguisée du rite catholique. La Réforme nie le sacrement de l'Ordre ; mais elle maintient des ministres séparés des simples laïcs. Et ces ministres baptisent les enfants, leur font faire la première communion, les confirment, les inscrivent au rôle de leur paroisse, alors qu'en réalité la vie de ces fidèles adultes s'écarte de tout christianisme. Si le Protestantisme veut s'affirmer la religion de la foi personnelle, vivante et agissante, il faut, en bonne logique, conclure qu'il n'y a plus de protestants (p. 34-46, *passim*).

La vraie religion n'est ni dans ce protestantisme faux, ni à plus forte raison dans le catholicisme : il est dans la religion de l'Esprit, là où l'Evangile est réellement la seule règle de la foi et de la vie, abstraction faite de tout sacerdoce et de tout sacrement (p. 98). Et voici le rôle de l'Esprit : — « L'Esprit, énergie surnaturelle, miraculeux ferment, inspiration souveraine. L'Esprit, principe de sagesse, de justice et d'amour, de liberté et de discipline, d'harmonie intérieure et d'action féconde, lumière des lumières et force des forces, puissance de régénération. L'Esprit, essence incréée se communiquant, en vertu d'une mystérieuse correspondance de nature, de Dieu à l'homme, car l'être tend à s'unir à son principe ; et si Dieu est esprit, l'homme fait à son image, est esprit aussi ; et l'Esprit appelle l'Esprit... L'étincelle divine ne se sépare pas du brasier divin. L'Esprit, réalité suprême, unique réalité, notre présence réelle, toute la religion, toute la vie, le Saint-Esprit, c'est Dieu en nous » (p. 161).

[1] FRANCUS. Il n'y a pas de Protestants. In-12 de 280 p., 12 fr.; Paris, 1931, Presses Universitaires de France.

On ne sait si c'est ici de l'éloquence ou du galimatias. Une chose est certaine : c'est que si la religion du Christ, la religion de l'Esprit a dû attendre jusqu'au XXe siècle pour être connue, le Christ a singulièrement manqué sa mission. Dieu ne peut l'avoir permis.

Mais on ne réfute pas un système *a priori* qui ne tient aucun compte des réalités historiques.

§ II. — La Religion naturelle

1. — Le premier fondement de la religion naturelle est la démonstration de l'existence de Dieu, et dans cet ordre d'idées l'argument ontologique de S. Anselme a toujours été un sujet de discussions entre philosophes catholiques. M. l'abbé A. Bouyssonie vient de le reprendre pour son propre compte, en quelques pages suggestives, où il s'efforce de démontrer que si la pensée, en tant que pensée, n'est ni productrice ni destructrice de l'être, elle est, dans certaines conditions, *révélatrice* de l'être et oblige à croire que des choses sont ou ne sont pas. Telle est l'idée d'un Dieu, être nécessaire et parfait. L'argumentation de M. B. n'apporte, en réalité, aucun élément nouveau à la question. Elle met simplement en relief des instances que nous connaissions déjà. On s'y reportera avec intérêt [1].

2. — Assez longuement, l'an dernier (p. 230-33), nous avons insisté sur les lacunes et les dangers de la démonstration de l'existence de Dieu, telle que la conçoit M. Le Roy dans son *Problème de Dieu*. D'autres revues catholiques ont abondé en notre sens. Quelques mois après l'*Ami du Clergé*, la *Revue Apologétique*, sous la signature de M. R. Jolivet, publiait une pénétrante critique de *La Théodicée de M. Edouard Le Roy* (août 1930, p. 129). C'est cette critique que le distingué professeur de Lyon vient de reprendre dans un « Cahier » des *Archives de Philosophie* [1].

L'étude se divise, comme le livre de M. Le Roy, en deux parties. — La première s'attache à montrer l'insuffisance de la critique instaurée par M. Le Roy contre les preuves classiques. Dans sa critique, et notamment dans sa critique de l'argument cosmologique, M. Le Roy renchérit, s'il est possible, sur Kant lui-même. Et, comme nous l'avions déjà noté, à la base de cette critique il faut trouver la philosophie du devenir, si dangereuse pour le bon sens. Une remarque judicieuse de M. Jolivet montre ce danger. Le devenir est essentiellement, pour reprendre l'expression chère à M. Le Roy, « une croissance aux multiples phases. » Mais le bon sens commun, loin de voir

[1] A. BOUYSSONIE. **L'Argument ontologique**, dans *Revue Apologétique*, janvier 1931, pp. 22-34. — Signalons, à propos de S. Anselme, dans la « Bibliothèque des Textes philosophiques. » (Directeur : Henri Gouhier), la publication récente : *Fides quærens Intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro Insipiente atque Liber Apologeticus contra Gaunilonem*. Texte et traduction par Alexandre KOYRÉ ; in-8 de 98 p., 12 f. ; Paris, 1930, J. Vrin.

[1] « Archives de philosophie. » Vol. VIII, Cahier II. **A la Recherche de Dieu.** *Notes critiques sur la Théodicée de M. Edouard Le Roy*, par R. JOLIVET. In-8 de 92 p. Paris, 1931, Beauchesne. Avec le Supplément bibliographique, 30 fr.

en ce devenir une perfection, y trouve au contraire, et à juste titre, la preuve d'un manque à combler, d'une insuffisance à corriger : « Nous sommes dans l'absurde : au point où la perfection se définit par l'imperfection et la richesse par l'indigence. » — La deuxième partie s'attache à montrer le péril que recouvre la preuve par la réalité morale, la seule que préconise M. Le Roy. Non pas que puissent être suspectées les intentions louables de celui-ci : sa personne est à l'écart du débat. Mais en ruinant les convictions rationnelles et en ne recevant plus qu'un argument basé sur l'expérience religieuse, ce n'est pas seulement la croyance en Dieu qui est ébranlée ; c'est la vie religieuse elle-même qui fait naufrage dans un vague panthéisme auquel conduit tout droit la conception préconisée. C'est ce que l'an dernier nous avions déjà dit très nettement.

3. — Le cas de M. Le Roy montre qu'on ne saurait trop revenir sur l'erreur kantienne qui est à la source de tant de théories contemporaines. Aussi faut-il accueillir avec reconnaissance l'excellente étude que M. Paul Festugière vient de publier sur *Kant et le Problème religieux*, en introduction à sa traduction française [1] de quatre petits traités du philosophe de Kœnigsberg : *Quelques considérations sur l'Optimisme* (1759) ; *L'unique fondement possible d'une démonstration de Dieu* (1763) ; *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée* (1781) ; *La Fin de toutes choses* (1784). Les dates ont ici leur importance. M. Festugière, en effet, a choisi quatre exemples représentatifs des manières successives de Kant et marquant, par là, l'orientation de son évolution intellectuelle.

Jusqu'en 1760, Kant paraît attaché à la philosophie de Leibniz, vulgarisée par Wolf. Aussi les *Considérations sur l'optimisme* reflètent-elles encore le dogmatisme convaincu du disciple de Wolf. Intéressante d'ailleurs et bien écrite, cette dissertation caractérise la première manière de Kant.

A partir de 1760, la lecture des *Essais philosophiques de Hume* a « réveillé Kant du sommeil dogmatique. » Il croit encore à la légitimité des recherches métaphysiques, mais leur méthode doit être modifiée : plus d'abstractions creuses, mais simplement l'observation et l'analyse. C'est à ce stade de sa pensée qu'il faut rapporter *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. C'est le morceau capital du recueil de M. Festugière ; c'est aussi celui sur lequel le traducteur a fait porter avec toutes les nuances voulues ses plus judicieuses remarques. La démonstration kantienne est connue : elle repose sur l'analyse de l'idée de possibilité. Tandis que Leibniz, perfectionnant Descartes, conclut de la possibilité de Dieu comme principe, à son existence comme conséquence, Kant, de la possibilité interne des choses comme conséquence, remonte à l'existence de Dieu comme principe.

Dans la *Critique de la raison pure*, dix-huit ans plus tard (1781), plus un mot de cette preuve ontologique. Et c'est justice : le concept de possibilité sur lequel elle repose est dépouillé par le critique de toute objectivité et réduit à une simple catégorie de modalité. Toutefois, en 1763, Kant acceptera encore la preuve physico-théologique, qui consiste non pas à vouloir trouver dans le monde une intervention sans cesse manifestée de Dieu, mais parce que l'harmonie profonde des essences nous oblige à remonter à un être suprême, source commune de toutes les essences, de toutes les réalités. En 1781, Kant plaide l'insuffisance de cette preuve, et il n'admet plus de l'existence de Dieu qu'une preuve, l'argument pratique. Mais dès 1763 il porte à la preuve physico-théologique, même rectifiée par lui, de rudes coups : « Dans le monde, nous constatons beaucoup de perfection, de grandeur et d'ordre ; tout ce que la rigueur logique nous permet d'en inférer, c'est que la cause de ce monde doit avoir beaucoup de sagesse, de puissance et de bonté. Mais nous ne pouvons nullement en conclure à l'omniscience de cette cause, à son omnipotence, etc. » (P. 133). On le voit, toute la *Critique de la raison pure* est déjà en germe dans le traité de 1763 ; la différence des deux positions sera dans la conclusion. En 1763, Kant admet comme rigoureuse la preuve ontologique ; en 1781, il n'en parle plus ou, s'il en parle, c'est uniquement pour expliquer le *processus* de la raison dans la formation de l'idée de Dieu. Et nous aboutissons à cette conclusion, parfaitement déduite par M. Festugière de sa remarquable analyse : « Autant il est vain de vouloir démontrer théoriquement l'existence réelle de Dieu, autant il serait faux d'en nier l'existence idéale... L'argumentation de 1763 a conservé en partie sa force démonstrative ; elle vaut toujours pour prouver que Dieu est la formule la plus haute de l'unité intellectuelle, le principe subjectif du possible, la condition suprême de la pensée. En un mot, si Dieu n'est plus l'être des êtres, du moins est-il resté la forme des êtres » (p. XLI). Mais il convient aussi d'observer que dans la *Critique de la Raison pure* et dans celle *du Jugement*, Kant semble n'avoir encore aucun soupçon du principe de sa raison pratique et du fondement nouveau que celle-ci peut fournir à la théodicée.

L'année 1781, publication de la *Critique de la Raison pure*, clôt la seconde période de la vie de Kant, celle du développement. Dans un espace de douze ans, les trois *Critiques*, accompagnées des traités qui les complètent, vont se succéder selon un ordre logique. En dix ans, l'œuvre sera achevée, et Kant pourra enfin aborder un problème délicat, celui des rapports de la philosophie et de la religion, en vue de le résoudre, comme corollaire de toute sa doctrine, d'après les seuls principes de la raison tels qu'il les concevait, et suivant une méthode rigoureusement logique. De ces

[1] Emmanuel KANT. **Pensées successives sur la Théodicée et la Religion.** Traduction et Introduction par Paul FESTUGIÈRE. In-8 de LV-180 p., 25 f. Paris, 1931, J. Vrin.

idées déjà vulgarisées ailleurs [1], l'introduction de M. F. nous offre une synthèse complète et précise :

« Au regard du philosophe, il n'existe qu'une religion digne de ce nom, la religion naturelle. Car seule la religion naturelle se laisse ramener intégralement à la morale ; elle peut être définie : *la reconnaissance de tous nos devoirs pour des commandements de Dieu.* Nous savons qu'il n'y a proprement qu'un absolu, la loi du devoir, et que si l'on parvient à s'élever jusqu'à l'idée de Dieu, ce n'est qu'à titre de *postulat*, en partant de l'idée du devoir. Mais il est possible de suivre la marche inverse et, posant d'abord l'idée de Dieu, d'en déduire celle du devoir. Dieu apparaît comme un législateur, la loi morale comme une suite de son décret. A vrai dire, cette marche n'est point régulière ; elle intervertit l'ordre des choses ; en réalité, ce n'est pas le devoir qui se fonde sur Dieu, mais Dieu sur le devoir. Toutefois... cette interversion présente l'avantage de rehausser le devoir par le prestige de l'autorité divine... » (p. XVI).

Les religions positives existent, consistant en culte extérieur, pratiques de dévotions, préceptes reposant sur la foi et les dogmes révélés. Cette religion positive que le philosophe spéculatif doit ignorer, puisqu'il ne dispose d'aucun moyen d'en apprécier la valeur et les titres, présente cependant une réelle utilité, celle de se manifester par des signes extérieurs et collectifs : « La religion positive rapproche et réunit les hommes ; grâce à une foi commune, à des cérémonies et à des exercices communs, elle crée entre eux un lien social; elle multiplie son action morale par l'association et la coopération des efforts individuels, elle devient une fonction du nombre, de la foule ; elle peut fonder une Eglise » (p. XVII). Mais qu'on ne se trompe pas sur le rôle qu'elle doit jouer : — « Son prix, elle le tient tout entier, non de son origine, puisque la révélation reste ignorée du philosophe, mais de sa fin, qui est l'établissement de la religion naturelle ou, ce qui revient au même, de la morale Ses dogmes, son culte, ses préceptes ne sont que des symboles de la loi du devoir ; symboles nécessaires pour faire comprendre et accepter cette loi de la plupart des hommes et néanmoins provisoires. Le but du progrès moral, c'est que la loi soit observée uniquement pour elle-même. La religion positive n'est qu'un moyen pour atteindre à cette fin ; la meilleure religion positive sera celle qui, substituant progressivement le dogme moral au dogme révélé, la foi rationnelle à la foi historique, tendra à se rendre elle-même inutile » (p. XVIII).

Si l'on voulait attribuer à la religion positive une valeur intrinsèque, alors cette religion non seulement perdrait son unique raison d'être, mais elle égarerait les hommes sur leurs véritables devoirs. Elle deviendrait facilement superstition ou faux culte. Si elle veut éviter ces excès, la religion positive doit rester dans son rôle symbolique. Sous les dehors changeants et accidentels du culte extérieur, on doit pouvoir toujours retrouver la loi du devoir, essence unique de toute religion. Ainsi, les dogmes eux-mêmes doivent-ils pouvoir être interprétés selon les besoins moraux de l'humanité.

Ces idées de Kant sur la Religion marquent la troisième période de sa vie, celle à laquelle doit être rapporté le troisième opuscule traduit par M. Festugière, *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée* Ces insuccès sont rattachés ici autour du problème du mal. Kant tente, selon sa méthode, de résoudre les antinomies en introduisant dans le problème l'élément moral, qui nous donne une interprétation intuitive de l'œuvre divine. Combien est incohérente cette solution, M. F. le montre sans peine.

Le dernier traité, *La fin de toutes choses*, témoigne d'un esprit nouveau à la fin de la vie de Kant. Cet essai déroute dès l'abord. Il s'accorde mal avec les doctrines antérieures. C'est que « Kant est ici visiblement préoccupé de tenter un rapprochement avec la religion chrétienne ; il lui fait des avances et cherche entre certains dogmes de cette religion et sa propre philosophie un terrain de conciliation. Il ne pouvait évidemment réussir dans une pareille entreprise, ni même songer à l'essayer, sans relâcher de la rigueur logique de sa pensée et sans prendre d'avance son parti de sacrifier au besoin ses thèses personnelles. Il a d'ailleurs soin de spécifier nettement que les idées dont il s'occupe sont absolument étrangères à la connaissance spéculative; transcendantes à la raison pure, elles n'ont qu'un intérêt et qu'une portée pratiques, et leurs objets sont susceptibles seulement d'une détermination morale » (p. LII).

Les problèmes agités sont ceux de la fin du monde, mais surtout de la fin de l'homme, de sa destinée après la mort. Kant, en vieillissant, s'est rapproché de la religion chrétienne; il revient à une morale moins tendue, plus affective et plus vraie. Ce dernier point de vue méritait d'être noté. Il complète heureusement le tableau brossé de main de maître par M. Festugière.

4. — Nous ne ferons que signaler le volume de M. Max Marin, *L'âme humaine et sa Vie future* [1], qui, tout au moins dans sa première partie, relève de la religion naturelle. L'auteur y prouve que l'homme est doué d'une âme spirituelle et immortelle : les arguments invoqués sont les arguments traditionnels, qu'on s'efforce de mettre en accord avec le mouvement de la science contemporaine. Peut être cet effort demanderait-il à être plus nuancé et plus approfondi. La deuxième partie relève de la dogmatique, car on y rappelle « ce qu'enseigne la religion catholique au sujet de la vie d'outre-tombe. » Quant à la troisième, « la survivance de l'âme confirmée par les apparitions des morts, » nous ne saurions l'accueillir sans réserve, nonobstant les gravures intéressantes dont elle est l'occasion. Voici ce qu'en

[1] Voir, en particulier, nos encyclopédies catholiques : *Dict. de Théologie cath.*, art. *Kant*, t. VIII, col. 2305-2325 ; *Dict. pratique des Connaissances religieuses*, t. IV, col. 206-207.

[1] Max MARIN, T O. F, docteur en Philosophie. **L'Ame humaine et sa Vie future.** — In-16 de 384 p., avec 27 photogravures hors texte. 2e édition. Paris-Bruges, 1930, Desclée, de Brouwer et Cie.

pense un bon juge en la matière, le P. Roure, S. J. :

« Quelques-unes de ces apparitions sont empruntées à la vie de saints ou de pieux personnages. Surtout on fait état d' « une collection réellement impressionnante de documents les plus curieux », réunis par le R. P. Jouët, missionnaire apostolique, dans un musée, le Musée du Purgatoire, annexé à l'église du Sacré-Cœur, à Rome, sur le Lungo-Tevere Prati, n° 12. Ce sont des vêtements, des livres portant les traces de brûlures faites par la main de feu d'un défunt ou d'une défunte. De cela nous n'avons rien à dire : il faudrait un examen minutieux de chaque fait. Et il ne semble pas que le R. P. Jouët ait songé à constituer, pour ces manifestations, des archives, des dossiers permettant de remonter aux origines. En pareille matière, ce n'est pas le nombre qui importe, c'est la valeur d'authenticité. » *(Etudes*, t. 205, p. 622-623).

A-t-on le droit d'engager en quelque sorte un enseignement religieux avec des documents dont l'authenticité n'est pas établie ? (Voir canon 1399, § 5).

§ III. — La religion chrétienne

1. — L'éminent conférencier de Notre-Dame de Paris, le P. Pinard de la Boullaye, a quitté cette année le terrain de la critique scripturaire pour se placer sur un terrain essentiellement apologétique de la *Démonstration chrétienne*. Son Carême 1931 a pour titre : *Jésus-Messie, le Thaumaturge et le Prophète*[1]. C'est la démonstration de la divinité du christianisme par l'argument des miracles et des prophéties.

La 1re conférence, relative au miracle, démontre *la possibilité du miracle*, nonobstant l'immutabilité divine et le déterminisme des lois. Elle rappelle que le miracle est moralement nécessaire pour soutenir même la simple croyance en Dieu, parce qu'il résout pratiquement l'objection que l'incrédulité pourrait tirer du silence éternel de Dieu dans le cours des événements. — La 2e a pour objet *le discernement du miracle*, discernement possible en raison de la réponse affirmative qui doit être apportée à ces trois questions : Le phénomène étonnant, considéré comme fait matériel, est-il bien réel ? Constitue-t-il une exception manifeste aux lois de la nature ? Cette exception doit-elle être attribuée, soit à Dieu, soit à quelqu'un de ses mandataires ou représentants ? — Avec la 3e, *Les miracles de Jésus*, nous trouvons une application de ces principes aux prodiges accomplis par le Christ dans l'ordre matériel : guérisons, multiplication des pains, marche sur les eaux et semblables. Ces faits sont historiquement certains ; ils sont anormaux ; ils sont divins. Ce sont des miracles. — Mais la prophétie, elle aussi, est un miracle, quoique d'ordre à part, miracle d'ordre intellectuel. L'orateur s'attache à démontrer la valeur apologétique de la prophétie concernant *la ruine de Jérusalem* (4e conf.). Dégagée des perspectives eschatologiques, cette prophétie, en tant que prophétie de la ruine de la ville sainte, est précise et nette ; elle est authentique et a été prononcée par Jésus bien avant l'an 70. Or, à cette date, elle est pleinement réalisée. Un tel miracle montre que Jésus est « la vraie pierre d'angle, le seul fondement sur lequel doit s'appuyer quiconque veut bâtir pour l'éternité. » — Dans la 5e conférence, l'orateur s'attache à la prophétie concernant l'Eglise catholique, *la Jérusalem nouvelle*. L'audace de cette prophétie, annonçant une société religieuse, dont les caractères seront l'indéfectibilité et la pérennité, doit vraiment nous étonner. Authentique sans contestation possible, cette prophétie a trouvé et trouve encore son accomplissement dans l'Eglise catholique : les fautes de tels et tels parmi les membres et même les chefs de l'Eglise ne font que corroborer la valeur de la prophétie de son fondateur. — Dernières prophéties invoquées dans l'ultime conférence, *Le duel de l'amour et de la haine*, les paroles prononcées par Jésus : « Vous serez pour tous un objet de haine à cause de moi » (Mt., x, 22 ; xxiv, 9), et « Quand j'aurai été cloué sur la croix, j'attirerai tout à moi » (Jo., xii, 32). Ces prédictions, entendues dans leur sens le plus complet, ont été réalisées dans l'Eglise au cours de son histoire. Quelle preuve plus concluante, non pas peut-être encore de la divinité du Christ, mais de la divinité de sa mission !

Ainsi, en ce Carême de 1931, l'apologétique traditionnelle, par la démonstration chrétienne eu égard aux miracles et aux prophéties du Christ, a été officiellement reprise dans la chaire de Notre-Dame. Nous ne pouvons que nous en féliciter.

On peut se demander toutefois si cette apologétique, objective et intellectualiste, sera d'une efficacité complète sur les esprits critiques et tourmentés de notre époque. Il y faudrait un complément affectif, et l'illustre orateur de Notre-Dame ne manquera pas d'aborder plus tard cet aspect indispensable de sa tâche.

2. — Est-il indiqué, pour répondre à ce besoin actuel, de revenir aux errements de jadis et de proposer derechef, d'une manière exclusive, aux esprits inquiets, l'apologétique subjective de l'immanence ? Nous ne le pensons pas. Il suffira d'en retenir simplement les données acceptables et de les adjoindre à l'apologétique traditionnelle et objective.

Aussi nous ne saurions nous réjouir, comme revue catholique, attachée aux directions doctrinales du Saint-Siège, de la traduction française que M. Louis Canet a cru devoir faire du *Laberthonnière* d'Enrico Castelli[1]. Après la condamnation dont furent frappées les *Annales de Philosophie chrétienne* et certains ouvrages apologétiques du P. Laberthonnière, il semblait tout indiqué qu'on ne cherchât pas à soulever de nouvelles discussions autour des idées de l'apologiste oratorien. M. Canet n'a pas cru devoir s'en tenir à cette sagesse. Aussi bien, il faut reconnaître que l'étude de M. Castelli est purement objective. Elle

[1] On sait que chaque année ces Conférences sont éditées chez *Spes*, en 1 vol. à 12 f.

[1] Enrico Castelli. Laberthonnière, traduit de l'italien par Louis Canet. In-8 de 128 p., 12 f. Paris, 1931, J. Vrin.

s'efforce de faire connaître au lecteur la pensée du P. L. sur différents sujets qui forment la substance de son système : pensée et vie, le problème moral, le problème religieux, la méthode d'immanence, le réalisme chrétien, le problème pédagogique. Mais précisément parce que très objectif, le livre de l'auteur italien nous rend la pensée du philosophe français, telle que nous l'avons connue, discutée et, avec l'Eglise, sur plusieurs points importants, réprouvée il y a dix-sept ans. Délibérément, nous ne nous attarderons ici à aucune discussion. Nous constatons simplement que ce livre, étude objective d'un système tant qu'on voudra, traite néanmoins *ex professo* d'apologétique, de dogme, de discipline, et que, bien qu'écrit par un laïque et traduit par un laïque, il devrait être muni de l'*imprimatur*. Ce défaut nous le rend immédiatement suspect [1].

3. — C'est au contraire avec intérêt et sympathie que l'apologiste catholique lira l'étude consacrée par M. J. Vialatoux au problème des rapports de la *raison naturelle et* de la *religion surnaturelle*. Trois articles ont été publiés sur ce sujet par la *Revue Apologétique* (février 1930, p. 129-54 ; sept. 1930, p. 257-77 ; mars 1931, p. 273-95). Ces articles font la part, la part saine et traditionnelle, qu'il convient d'accorder à l'apologétique de l'immanence.

« La Religion catholique, déclare M. V. en conclusion de son premier article, serait altérée profondément si l'on voyait en elle, sans plus, un monde surnaturel, faisant intrusion en une nature sise au dehors de sa doctrine ; sa doctrine comprend une nature et une surnature, qui s'appellent et se répondent. La Raison naturelle serait méconnue en son essence la plus intime, si elle était conçue comme ordonnée au fini. Il est au contraire de sa nature d'être, comme dit Pascal, « embarquée » vers le large, devant une perspective où ses forces naturelles s'épuisent, mais que prolongent, selon ses vœux les plus secrets, les promesses de la foi et les dons surnaturels de la grâce » (p. 154).

Il nous sera permis d'émettre à ce propos une idée, que nous n'avons pas encore trouvée émise par aucun apologiste, à propos des « exigences » de la nature humaine. A cette idée on pourrait peut être facilement rattacher le point délicat où la nature se continue, *dans l'état present*, par la surnature. Il convient, en effet, de se souvenir que, dans l'état de nature pure, la nature humaine ne se suffit pas à elle-même, ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans l'ordre de l'action. Voilà pourquoi nous parlons, en un sens strict, des *exigences* de la nature. La plupart des théologiens sont d'accord à ce sujet : « L'homme que Dieu aurait créé dans l'état de pure nature, donc sans la grâce surnaturelle, aurait eu pour le bien moral les mêmes forces que nous avons maintenant. Pour l'aider à lutter contre la naturelle concupiscence, Dieu aurait disposé tout un ordre de Providence naturelle comportant des moyens tant intérieurs qu'extérieurs de lumière, de force, de préservation, grâce à quoi l'homme aurait pu librement vaincre les tentations, observer toute la loi et parvenir à sa fin. Cet ordre de Providence, qu'on peut appeler un secours, eût fait partie des exigences de la nature et n'aurait donc pas été une grâce [1]. » Or, ce secours exigé par la pure nature est, dans l'ordre présent, inclus dans le secours surnaturel de la grâce. Donc, nonobstant son caractère surnaturel et gratuit, l'ordre de la grâce contient encore, tout en le dépassant, quelque chose qui répond aux exigences strictes de la nature. Les théoriciens de l'apologétique de l'immanence auraient là une base théologique très solide pour justifier ce qui, dans la doctrine de l'immanence, est acceptable au regard de la foi.

Cela dit, reconnaissons que le sujet est délicat et que M. Vialatoux l'a abordé avec beaucoup de tact. Son deuxième article est un bon commentaire, d'après le P. de Broglie, du célèbre texte de S. Thomas concernant le désir naturel du surnaturel (*Sum. theol.*, I-II, q. 5, a. 8 ; *In Boethium de Trinitate*, q. 6, a. 4) ; d'autres interprétations que celle de M. V. sont possibles et l'on discutera longtemps encore avant de pouvoir s'entendre. Le troisième article étudie, en fonction des deux précédents, la place de la nature dans la doctrine catholique. La nature et l'œuvre droite de la raison naturelle font partie intégrante de la doctrine catholique, tout comme le surnaturel auquel la nature est, par elle-même, appelable et, par grâce, appelée. La grâce, en venant confirmer et surnaturaliser les disciplines rationnelles, ne vient point les dérationaliser, ni les abolir, pour les remplacer, ni leur fournir le fondement essentiel qu'elles trouvent déjà dans la nature et qu'elles tiennent de la raison. Ainsi se consacre la compénétration mutuelle de la nature et de la grâce dans l'homme.

Nous ne ferons, touchant ces remarquables articles, qu'une légère réserve, relative plutôt aux formules parfois employées qu'à la doctrine elle-même. On a déjà fait remarquer ailleurs (*Ami* 1930, p. 813) que le vocabulaire de M. V. n'est pas toujours exempt d'imperfections [2]. Une certaine similitude de formule incite notre auteur à louanger sans réserve (3e art., p. 282, note) la deuxième partie du livre consacré par M. Le Roy au *Problème de Dieu*. Les formules ne devaient pas le

[1] Pourquoi faut-il qu'à la même librairie soit édité simultanément et toujours par une laïque, Mme Thérèse FRIEDEL, les *Pages choisies du P. Laberthonnière*, donnant une vue d'ensemble de sa pensée ? (In-12 de XVIII-242 p., 20 f.). La même observation relative à l'*imprimatur* s'applique en ce second cas et d'autant plus vivement qu'il s'agit, en l'espèce, d'écrits empruntés au P. Laberthonnière lui-même. Ces écrits sont d'ailleurs encadrés de commentaires d'une doctrine inquiétante.

[1] A.-A. Goupil. *La Grâce*, Paris, 1930, p. 44. — Cf. Billot, *De Gratia*, Prato, 1912, prolégomènes, § 3, p. 41-44 ; Lépicier, *Tractatus de primo hominis formatione*, Paris, 1910, p. 273-274 ; Van Noort, *De Gratia*, Amsterdam, 19'1, n. 31 ; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, n. 227, où l'on trouvera également des références à Palmieri, Franzelin, Suarez, Scheeben, Kleutgen, Heinrich-Gutberlet, Schiffini.

[2] Un exemple : « L'autonomie morale véritable *consiste*, non pas certes en ce qu'une volonté humaine ne relève que de soi, mais en ce qu'elle relève de la raison et de l'aperception rationnelle de l'ordre que veut la raison. *C'est cela même qui constitue la personne.* » Même la personne *humaine* n'est pas constituée uniquement par cela. Si l'auteur publie à part (ce que nous espérons bien) ses articles, il devra en revoir avec un soin minutieux le texte et en éliminer toute équivoque.

tromper. M. Vialatoux fera bien de lire ce que M. Jolivet a écrit sur cette deuxième partie du livre de M. Le Roy, dans l'étude analysée tout à l'heure, et les équivoques seront dissipées.

4. — Un des aspects de l'admirable et surnaturelle concordance de la religion du Christ avec les aspirations et les exigences de l'âme humaine a été mis en un singulier relief par Dom Hilaire Duesberg, O. S. B., dans une *Apologie* dont nous ne saurions assez louer, après la forme littéraire impeccable, le fond doctrinal tout à fait remarquable [1].

L'auteur prend comme point de départ le dogme catholique lui-même, tel que le magistère nous l'enseigne ; la constitution de l'Eglise, telle qu'elle s'affirme extérieurement ; les disciplines morales, sociales et ascétiques du catholicisme, telles que l'autorité ecclésiastique les impose aux fidèles. Aussi l'ouvrage est-il dédié *à ceux qui croient*. Mais, en une série d'études suggestives qui font ressortir le miracle d'ordre moral et intellectuel que constitue, sous de multiples aspects, la religion catholique, l'auteur institue en réalité une apologétique complète, dont la lecture sera profitable *même à ceux qui ne croient pas*.

« La vérité de la religion catholique éclate en ceci, qu'étant chargée d'élever la nature de l'homme à l'état surnaturel et de l'introduire dans la vie divine, elle a su le faire sans éteindre l'élément créé, ni le diminuer, mais en s'y adaptant, et en le complétant avec un tel bonheur, qu'il n'y a rien d'aussi divin, sur terre, que l'Eglise, parce qu'il n'y a rien d'aussi parfaitement humain, en sorte que Dieu seul, notre créateur, pouvait être notre réparateur, et qu'Il a seul pu fonder cette religion où la hauteur des vues s'allie à la souplesse des moyens, et où le sublime de la Divinité rejoint la bassesse de l'humanité » (p. 33).

On voit par là le sens de l'*Apologie*. L'Eglise continue le mystère de l'Incarnation, avec ses sublimités, mais aussi avec ses bassesses. Et, de même que la divinité du Christ éclate au milieu des infirmités de la nature humaine, de même la mission surnaturelle de l'Eglise et sa puissance de sanctification s'affirment nonobstant les imperfections des institutions et les fautes des hommes. Bien plus, en s'adaptant à ces défauts humains, l'Eglise s'affirme divine, précisément parce que son adaptation n'a pour résultat que l'utilisation des faiblesses humaines en faveur de la vie surnaturelle qu'elle veut nous infuser.

L'Eglise est une religion *rituelle*, parce que la psychologie de l'homme l'exige, le rite extérieur étant le moyen d'apaiser dans l'âme humaine le tourment nostalgique du divin, moyen choisi et voulu par Jésus-Christ lui-même. Et cependant, l'Eglise est une religion *intérieure :* un culte purement extérieur est incapable d'assurer la vie profonde d'une religion quelconque. Aussi, dans ses sacrements et ses sacramentaux, l'Eglise n'a fait que mettre la matière au service de l'esprit, et la nature est le véhicule de la grâce. Elle a rendu le surnaturel assimilable à l'âme, par la matière et par les sens.

L'Eglise est une religion *intellectuelle ;* mais de la coopération entre la raison et la foi se dégage un tel confort de vie intellectuelle, une commodité si parfaite dans la certitude, que l'esprit du croyant s'en trouve élargi ; mais la doctrine de l'Eglise affecte, en l'éclairant, la vie intérieure des fidèles et lui communique un ferment de sagesse. La religion sera donc aussi *morale*. Mais ici encore, quelle admirable souplesse dans l'adaptation aux âmes ! « Un idéal divin, un modèle humain, un programme surnaturel, une réalisation presque terre-à-terre ; des actes extérieurs valant par la flamme secrète du cœur ; de l'héroïsme, de la prudence ; de la miséricorde, de l'intransigeance ; des saints, des pécheurs ; du renoncement, du repentir ; des réprimandes, du pardon ; voilà de quel mélange, aux doses infiniment subtiles, est faite la morale de l'Eglise catholique » (p. 164).

L'Eglise est une religion *sociale :* en elle, le rituel, l'intellectuel, le moral conduisent nécessairement au social. Cette société est le corps mystique de Jésus-Christ et l'Eglise visible, le premier plus compréhensif que la seconde. Le caractère social affecte la foi, la prière, c'est-à-dire l'élément intellectuel ; mais il fortifie également la morale. Et le centre de cette vie sociale, c'est le pape, qui donne à la vie sociale de l'Eglise l'unité parfaite qui la rattache à la vie de Jésus. Et pourtant, l'Eglise est une religion *individuelle*, car l'autorité dans l'Eglise n'annihile pas l'individu, mais au contraire lui laisse, tout au moins au for intérieur, développer son activité personnelle dans l'intégrité de sa vie surnaturelle. Et, lorsque l'autorité intervient contre les individus, c'est toujours pour protéger et affermir, parfois malgré eux, leur développement normal.

Enfin, l'Eglise est une religion de *souffrance* et d'*amour*, la charité venant corriger, en lui faisant entrevoir son rôle de perfectionnement surnaturel, la loi naturelle de la souffrance.

Mais comment résumer en si peu de mots ce volume compact dont chaque page est un thème à des méditations profondes ? Qu'il nous suffise de conclure avec l'auteur :

« Notre religion nous apparaîtra comme un miracle d'équilibre et de mesure ; elle tire cette harmonie d'un élément de désordre, la nature déchue de l'homme, et d'un facteur d'une puissance exorbitante, l'intervention personnelle du Fils de Dieu ; tels sont les deux thèmes qui s'agencent dans le christianisme, la misère humaine et la bonté divine ; de cette rencontre est sortie l'Eglise des saints, régénérés par le baptême et promis à la vie éternelle ; voilà quels sont les paradoxes du catholicisme.

« Il fait jaillir la grâce invisible des éléments matériels, sans jamais sacrifier à la magie ou au fétichisme ; il croit aveuglément et il raisonne ses mystères ; il prêche la perfection et il supporte les pécheurs ; il attribue à des hommes des pouvoirs divins et il les soumet au jugement du Christ ; il remplace la mort par la résurrection, l'échec par

[1] Apologie. *A ceux qui croient*, par Dom Hilaire DUESBERG. In-8 de 298 p., 15 f., Paris, 1931, Desclée, de Brouwer et Cie.

l'espérance, la douleur par la joie de l'amour. Ses institutions se tempèrent l'une par l'autre, et il comble tous les instincts de la nature sans tolérer qu'ils s'élèvent et le dominent au point de le dégrader.

« Ce n'est pas une religion entre mille, *mais la religion.* » (P. 291).

5. — **Et maintenant voici, dans la simplicité d'une exposition irénique, qui à elle seule est une apologétique, *Le Catholicisme* de M. Georges Goyau [1], publié dans la Collection « Les Religions, » où nous avons déjà rencontré tout à l'heure *Le Judaïsme* de M. Weill.**

L'auteur nous avertit que son livre n'est ni un exposé systématique du catholicisme, ni une apologétique. Ce n'est pas non plus une expérience personnelle qu'il confère au lecteur. Il se fait simplement l'écho d'une foi qu'il partage avec les autres catholiques et qu'il tient de l'autorité divine par l'intermédiaire de l'Eglise.

Cette foi, c'est d'abord (1re partie) le récit des *avances divines*, c'est-à-dire de tout ce que Dieu, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament, a fait pour se rapprocher de l'homme. Le catholicisme commence avec le peuple juif, à qui Dieu tout d'abord se révèle, mais pour annoncer par ses prophètes le royaume à venir. Dans le N. T., c'est la révélation de la vie intime de Dieu, le mystère de la Trinité ; c'est l'insertion de Dieu dans l'histoire humaine avec le mystère de l'Incarnation et le mystère de la Rédemption. Ainsi, sans répudier quoi que ce soit des données qu'elle peut acquérir par les seules lumières naturelles, la raison humaine, aidée de la révélation, affermit cette connaissance naturelle et parvient même à la connaissance surnaturelle. Ce nouveau mode de connaissance, c'est la foi, qui n'est d'ailleurs possible à l'homme que moyennant une autre « avance » de Dieu, la grâce. Les voies par lesquelles la grâce produit la foi sont mystérieuses : l'inquiétude religieuse elle-même peut résulter d'une avance divine. Cette remarque permet à l'auteur de formuler son sentiment sur l'apologétique dite d'immanence. Il l'admet, à titre subsidiaire, mais à condition que soient intégralement maintenues les deux notions de la gratuité des avances divines et du caractère objectif de la vérité révélée. Aux avances divines, la liberté humaine doit répondre ; c'est le problème de la providence et de la liberté, dont la solution n'est peut-être pas facile, mais dont les termes doivent être maintenus. La Vierge Marie est le type parfait de cette collaboration du bon vouloir humain avec les avances divines. Ainsi, le catholicisme montre l'homme accueillant la révélation de Dieu, à l'inverse du naturalisme qui montre l'homme créateur de l'idée de Dieu. Mais déjà l'homme chrétien, par la grâce sanctifiante, possède Dieu en lui-même ; son état de grâce est un germe de gloire pour la vie future. Toutefois, il est un autre mode de permanence terrestre de Dieu : l'Eucharistie ; et par celle-ci l'amour humain monte de plus en plus vers Dieu.

Les avances divines sont normalement communiquées à l'homme dans l'Eglise et par l'Eglise. (2e partie). L'Eglise est le royaume instauré par le Christ ; elle doit s'étendre à tous les hommes, maintenue dans son unité par le pape, qui en est la cime et à qui, en la personne de Pierre, Jésus-Christ a conféré la primauté. Cet exposé permet de dire ce qu'est, ce que n'est pas l'infaillibilité.

L'Eglise a son rôle à jouer dans la conservation, dans l'interprétation et la proposition du dépôt de la foi. La proposition de la vérité révélée, faite par l'Eglise, constitue le dogme, immuable en son essence, mais dont la croissance au cours des âges s'explique par l'explicitation des richesses du dépôt. Impossible de choisir parmi les vérités du dépôt : l'Eglise ayant, à l'encontre des groupements religieux dissidents, un fondateur divin, et obéissant à l'Esprit-Saint, juge incompatible avec la notion même de la foi la prétention « hérétique » de choisir dans le *Credo* un dogme de préférence à un autre. Cette question de la foi amène la comparaison entre catholicisme et protestantisme : comparaison calme, pleine de charité pour les personnes, tout au rebours de ce que nous lisions l'an dernier chez M. Monod... L'Eglise dispense aux hommes non seulement la vérité dogmatique, mais la loi morale, et cette loi morale étend sa bienfaisance sur tous les groupements humains, famille, cité, société professionnelle, société internationale : par là, le règne social du Christ affirme ses exigences civiles. Dispensatrice du dogme et de la morale, l'Eglise l'est encore de la vie spirituelle par les sacrements : le ritualisme sacramentel n'est ni une magie, ni un matérialisme, ni un littéralisme ; il laisse place à la justification de l'âme, même en dehors de tout rite extérieur, par le baptême de désir ou la contrition parfaite.

Ainsi, l'Eglise réalise dans l'ordre surnaturel la fraternité humaine : elle est, par la vie de la grâce qu'elle répand dans les âmes, le corps mystique de Jésus, et l'extension fraternelle de ce corps mystique va jusqu'aux âmes du purgatoire par les suffrages des vivants, jusqu'aux saints du ciel par la prière qu'on leur adresse, par la prière qu'ils font pour nous...

Dans la 3e partie, M. Goyau montre le prolongement des avances divines dans la liturgie même de la messe par l'explication succincte des rites. L'auteur ne dit qu'un mot (p. 255) de l'offrande des fidèles avec le Christ à la messe. Que ne s'est-il inspiré de Bossuet, qu'il connaît cependant, et n'a-t-il cité les *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe !*

La 4e partie nous montre la vie de l'Eglise débordant dans les âmes par delà même les limites visibles du corps de l'Eglise. C'est l'explication de la maxime : « Hors de l'Eglise, pas de salut » ; c'est la vérité consolante de l'âme de l'Eglise ; c'est l'espérance accordée à toute âme de bonne foi ; c'est, enfin, la raison même des initiatives prises sans cesse par l'Eglise catholique pour conquérir l'âme des non-chrétiens. Le livre se clôt

[1] Collection « Les Religions. » — **Le Catholicisme**, par Georges Goyau. In-12 cartonné de VIII-302 p., 15 f., Paris, 1931, Alcan.

sur une vision d'espérance : l'auteur estime que l'aspiration de la Réforme à sortir de l'émiettement, que la disgrâce de l'idée césaro-papiste dans toutes les confessions séparées de Rome, marquent un pas vers l'idée d'unité.

L'ouvrage de M. Goyau est tel qu'on devait l'attendre de cet esprit lucide, croyant et droit. On pourra contester çà et là l'ordre logique des idées. L'ensemble est réconfortant, et, venant d'un laïque éclairé et influent, le livre est appelé à dissiper les préjugés et à fortifier les convictions.

§ IV. — L'Eglise catholique

1\. — Le beau livre du P. Hurtevent sur *L'Unité de l'Eglise* [1] peut être considéré comme un excellent commentaire de la parole de S. Augustin : l'Eglise unie à Jésus Christ forme le « Christ total, » *Christus totus*.

L'union de l'Eglise catholique au Christ confère à son unité un caractère suréminent et divin qui ne manquera pas de faire une profonde impression sur les âmes droites et sincèrement religieuses. Il en ressort, en effet, que le fidèle ne peut être rattaché au Christ que par le lien de l'unité ecclésiastique. C'était l'idée déjà amorcée par M. l'abbé Anger dans la 3e partie de son ouvrage : *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ* [2]. Mais ici l'idée est mise en pleine lumière et donne au livre du P. Hurtevent son orientation générale.

Il ne faut donc pas chercher ici un ouvrage d'apologétique ou d'histoire. Les questions relatives à l'union des Eglises dissidentes sont abordées uniquement et avec brièveté dans l'*Introduction ;* les données historiques sont réduites au minimum et ne dépassent pas le ve siècle. Le P. Hurtevent plane dans les hautes sphères du dogme et de la mystique.

Son traité se divise en deux parties.

La première expose l'unité de l'Eglise dans son cadre surnaturel. Avant d'étudier le mystère de l'unité de l'Eglise en lui-même, il convient en effet de s'arrêter à la contemplation des mystères connexes.

Dieu, dans son unité féconde, est au sommet de cette contemplation. Il est la source première de toute vie surnaturelle. *Le Christ*, dont l'unité substantielle n'apporte aucun préjudice à la dualité des natures, est l'auteur de l'ordre surnaturel qu'il doit réaliser par l'Eglise. *L'Eglise* est l'œuvre du Christ, le royaume qu'il est venu fonder, royaume intérieur et organisme social. A ce double point de vue, l'Eglise devra réaliser en elle-même l'unité qui est l'un des caractères du Christ. Aussi l'*Eglise catholique* possède-t-elle une double unité, l'une mystique par la foi et la vie surnaturelle, l'autre sociale et visible par sa constitution même. C'est cette unité que le Christ demandait pour l'Eglise dans la prière sacerdotale : *ut sint unum* (Jo., XVII, 22).

Dès le premier chapitre de la seconde partie, l'auteur observe que la notion d'unité s'accommode d'une certaine variété. L'unité n'est pas l'uniformité. Bien au contraire, « l'unité du corps social est compatible avec une très grande variété » (p. 167). L'unité mystique elle-même s'accommode d'une véritable diversité d'états et de degrés.

Appliquons ces principes :

Au *corps mystique*, tout d'abord. A des points de vue différents, Jésus-Christ et S. Paul ont affirmé le mystère de l'union des fidèles en Dieu : cette union est l'œuvre de la grâce, qui en est le moyen ; du Saint-Esprit, qui en est le principe ; de la Sainte Vierge, qui en est la médiatrice ; et du Christ, qui est et demeure la tête de son corps mystique. Cette union se consomme dans le dogme de la communion des Saints.

De cette union résulte une unité très réelle selon l'esprit entre les membres de l'Eglise : « unité réelle, dit l'auteur, inférieure, à la vérité, à l'unité physique qui relie entre eux les divers membres d'un corps naturel, car dans le corps mystique chacun garde son être personnel indépendant des autres ; unité supérieure toutefois à l'unité purement morale existant dans les sociétés d'ordre purement naturel, et qui ne comportent aucun principe d'union dont l'action soit comparable à celle de l'Esprit-Saint et du Christ dans le corps mystique ; bref, unité absolument irréductible à toute autre, et que, faute d'un nom propre, nous appellerons *unité mystique* » (p. 212).

Cette unité s'allie à une grande variété. Variété des membres qui « ne diffèrent pas seulement par leurs qualités et leurs aptitudes naturelles, mais aussi par les dons surnaturels qui se manifestent en eux, ainsi qu'il est facile de le vérifier, tant dans l'ordre des grâces *gratis datæ* ou charismes, que dans celui de la grâce sanctifiante » (p. 215). La beauté même de l'Eglise réclamait cette diversité : « Ce que (le Christ) n'a pu réaliser dans les limites de son corps sensible et matériel, il le réalise dans son corps mystique » ; et dans ce sens les âmes saintes expliquent, amplifient et manifestent les richesses inépuisables de sa perfection. Chacune a sa nuance et toutes ces nuances viennent de lui (p. 225). Les tempéraments nationaux eux-mêmes et — remarque très suggestive — les diverses écoles de spiritualité constituent des éléments nouveaux de perfection pour l'unité fondamentale de la vie chrétienne.

Mais il faut aussi appliquer les principes de l'unité au *corps social* qu'est l'Eglise. *L'unité sociale* de l'Eglise devra être extérieure et visible ; cette question est d'une importance souveraine pour l'union des Eglises. Aussi l'auteur s'applique-t-il à la résoudre dans ses points décisifs. Les Evangiles nous présentent dans l'Eglise une société hiérarchique dont le chef est Pierre, docteur infaillible, pasteur suprême. La primauté de Pierre apparaît déjà dans les gestes et les paroles apostoliques, notamment en S. Paul qui est « un témoin de la primauté de Pierre. » Les trois pre-

[1] R. P. Sidoine Hurtevent, A. A. L'Unité de l'Eglise du Christ, In-8 de XLVII-424 p., 12 f. Paris (1930), Bonne Presse.
[2] Voir *Ami* 1929, p. 810-811.

miers siècles apportent également leur témoignage irrécusable. Dès cette époque, Rome se manifeste déjà comme « le centre de l'unité. »

Il s'en faut d'ailleurs que l'unité sociale de l'Eglise en fige tous les membres dans un moule uniforme. Le P. Hurtevent montre bien que l'unité ecclésiastique la plus rigoureuse admet une certaine variété dans la *doctrine,* grâce au progrès légitime du dogme et à la diversité des systèmes théologiques élaborés pour l'expliquer ; — dans le *gouvernement,* car, tout en sauvegardant les principes essentiels, ce gouvernement s'est, au cours des siècles, exercé de bien des manières différentes ; — dans le *culte,* et ici l'auteur ne manque pas de mettre en relief le profond respect professé par l'Eglise romaine à l'égard des rites orientaux. Entre les Eglises dissidentes d'Orient et l'Eglise catholique, l'Eucharistie elle-même forme aujourd'hui encore un lien puissant qui contribuera au rapprochement des esprits et des cœurs.

Sans doute le traité du P. Hurtevent n'est pas une apologétique. Et cependant, il a une haute portée apologétique. La vérité y rayonne et y exerce sa puissance d'attraction ; la charité le pénètre de la première à la dernière page, et la charité conquiert les cœurs. Il est destiné à un fécond apostolat en faveur de l'union des Eglises dans l'Eglise une.

2. — L'unité de l'Eglise ! Voilà ce qui manque aux Eglises orientales, et cette absence d'unité est, dans la tourmente actuelle provoquée par la persécution soviétique, l'un des éléments les plus efficaces de la désagrégation de l'Eglise russe en exil.

Dans un volume de près de 300 pages, Mgr d'Herbigny et M. A. Deubner ont retracé les douze années d'épreuves (1918-1930) subies par la malheureuse Eglise exilée [1]. La hiérarchie tykhonienne de l'émigration russe en Europe est, à l'heure actuelle, divisée en deux groupes ennemis : celui du métropolite Antoine (Khrapovitsky), résidant à Karlovtsy (Yougoslavie), et celui du métropolite Euloge (Gheorghievsky), résidant à Paris. La division publique date d'un décret du 8 juin 1928, par lequel le métropolite Serge, du patriarcat de Moscou, mécontent de la politique antisoviétique du métropolite Antoine, mit son groupe hors de l'église « patriarcale. »

Les deux auteurs ont voulu rappeler, le plus possible sous forme de chronique, l'histoire de cette scission, en étudier la nature et tirer les conclusions qu'elle suggère. L'ouvrage se divise en deux parties : I. Les *antécédents,* la *naissance,* le *développement* et la *fixation du schisme* entre les métropolites Euloge et Antoine (1921-1928) ; II. *La position de l'épiscopat russe de l'étranger en face des « églises sœurs. »*

Nous n'entrerons pas ici dans les détails historiques de cette double analyse. Mais les conclusions des auteurs se réfèrent directement à l'objet de cette Chronique. Cinq faits d'une extrême importance montrent la désagrégation de l'Eglise russe à l'étranger : 1° le *laïcisme* ou la domination de l'élément laïc ; 2° le *démocratisme conciliaire,* qui veut que l'infaillibilité de l'Eglise n'ait pas d'autre base que l'accord des fidèles à accepter ou à rejeter l'enseignement des évêques ; 3° le *césaropapisme,* qui met l'Eglise à la merci des pouvoirs civils ; 4° *l'anticatholicisme,* d'après lequel un bon Russe doit être l'ennemi du pape. Mais par là apparaît clairement le contraste de l'unité catholique et des dissidences ! « Par les conflits religieux qui s'étalent depuis treize ans parmi les émigrés russes et à leur occasion, la Providence n'illumine-t-elle pas devant les âmes de bonne volonté sa divine protection sur l'autorité universelle et immuable du Siège Apostolique, où se conserve la succession de Pierre, invincible devant tous les assauts des puissances infernales, tandis que les rivalités humaines suffisent à ruiner et morceler de plus en plus tout ce qui n'est pas en communion avec ce centre suprême de l'unité universaliste de l'Eglise ? » (p. 231).

3. — La brochure du P. Héris [1] (déjà parue sous forme d'articles dans la Revue *Le Christ Roi*) veut attirer l'attention des fidèles instruits sur l'intérêt qu'il y a, en étudiant l'Eglise, à faire sa part au sacerdoce chrétien. Déjà l'auteur, dans *Le Mystère du Christ* (voir *Ami* 1928, p. 757), avait fait du sacerdoce de Jésus-Christ le centre de tout le dogme chrétien ; les idées fondamentales de *L'Eglise du Christ* s'y trouvaient esquissées ; nous en avons aujourd'hui l'heureux développement.

Il ne suffit pas d'envisager l'Eglise dans son organisation hiérarchique et gouvernementale ; la mission essentielle de l'Eglise étant de sanctifier et de sauver les âmes, le sacerdoce y possède un rôle de premier plan. Si l'Eglise gouverne les âmes, c'est afin de les relier au Christ par le moyen des sacrements et du culte eucharistique. Il est donc important de se faire une idée précise de ces deux organismes, cultuel et gouvernemental, qui intègrent la société visible établie par le Christ, d'en rechercher et préciser les rapports et de découvrir le lien qui fait leur unité.

L'Eglise est, sur terre, la continuation du Verbe Incarné ; son activité prolonge au milieu des hommes l'activité même du Christ. Or, l'activité du Christ vis-à-vis des fidèles dont il est le chef ne se borne pas simplement à utiliser et à diriger leurs forces morales ; il leur communique et crée en eux les forces surnaturelles dont ils ont besoin pour monter vers Dieu. Ainsi le Christ-Roi est le Chef, la tête du corps mystique. « La tête, écrit S. Thomas, exerce son influence sur les membres d'une double manière : tout d'abord par mode d'influx intérieur, en communiquant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres ;

[1] Michel d'Herbigny, S. J., évêque titulaire d'Ilion, et Alexandre Deubner, prêtre russe. Evêques russes en exil ; douze ans d'épreuves (1918-1930). In-8 de 285 p. (Vol. XXI des *Orientalia christiana*). 40 lires. Rome, 1931. Institut Pontifical Oriental, 7, Piazza Santa Maria Maggiore.

[1] Ch.-V. Héris, O. P. **L'Eglise du Christ ; son sacerdoce, son gouvernement.** In-8 de VI-86 p. Les Editions du Cerf, à Juvisy (S.-et-O.).

puis, par manière de gouvernement extérieur ; c'est, en effet, par la vue et les autres sens qui ont leur siège dans la tête, que l'homme se dirige dans son activité extérieure » (III, q. 8, a. 1). Le Christ est la tête du corps mystique sous l'un et sous l'autre rapport : le mode d'influx intérieur caractérise son sacerdoce ; le gouvernement extérieur marque sa prérogative royale et en détermine le sens.

Le ch. Ier étudiera donc la mission sacerdotale de l'Eglise parmi les hommes, mission sanctifiante, universelle et unifiante, se rattachant authentiquement à la mission du Christ par les Apôtres dont dérive l'Eglise. Le ch. II exposera ce qu'est le gouvernement externe de l'Eglise, gouvernement confié aux évêques sous l'autorité du pape, à l'instar du gouvernement de l'Eglise naissante par les Douze sous l'autorité de Pierre. Ce gouvernement est d'abord un gouvernement d'enseignement par le magistère doctrinal, dont certaines décisions, irréformables, sont garanties par l'infaillibilité, dont d'autres décisions, non infaillibles, mais encore d'ordre doctrinal, réclament cependant notre assentiment. C'est aussi un gouvernement disciplinaire, où la juridiction de l'Eglise s'affirme sous le triple pouvoir législatif, judiciaire, coercitif. Le chapitre se clôt par un exposé bref, mais suffisant, des principes qui régissent les rapports du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique, lorsque se trouve engagé, dans une disposition du pouvoir temporel, le salut éternel des âmes : c'est la question si importante du pouvoir indirect de l'Eglise.

Le culte chrétien, répondant au pouvoir d'ordre de l'Eglise, et le gouvernement des fidèles, répondant au pouvoir de juridiction, ne sont pas indépendants l'un de l'autre. L'auteur montre comment l'exercice du sacerdoce est soumis, quant à sa licéité et même, pour certains actes, quant à sa validité, à la juridiction de l Eglise. C'est en étudiant le pouvoir épiscopal que l'on peut prendre une conscience plus exacte de la connexion qui existe entre le gouvernement de l'Eglise et son sacerdoce. Ici, en effet, la source du pouvoir de régence et du pouvoir d'ordre se trouve unifiée dans le même sujet. Ce qui permet à l'auteur de conclure son exposé par l'affirmation de l'indissoluble union du sacerdoce et du gouvernement dans l'Eglise : « Il y a donc, écrit-il, une union très intime entre l'Eglise considérée dans son gouvernement et l'Eglise considérée dans son sacerdoce : cette union, c'est celle là même qui existe entre la vérité et la vie surnaturelles ; la vérité doit conduire à la vie ; mais il n'y a pas de vie possible sans une vérité qui la dirige et lui marque les moyens et le but. L'Eglise, unie au Christ authentiquement par les pasteurs qui ont charge de la régir, est, comme Lui, vérité ; et, parce qu'elle est vérité, elle donne la vie et la communique... L'unité de l'Eglise considérée dans ses deux fonctions sacerdotale et gouvernementale, tient en ceci que son sacerdoce, qui est une vie, doit être réglé, mesuré par son gouvernement, qui est un enseignement et une vérité. L'unité de l'Eglise, c'est l'unité d'un vivant, dont la vie est réglée et gouvernée par l'idée organisatrice, par la forme vitale, ouvrière de progrès, de croissance et de perfection » (p. 82 83).

Cet excellent livre aidera les âmes à mieux connaître Ce le qui, par sa maternité spirituelle, les enfante à la vie divine et leur fera soupçonner tout l'amour qu'elles lui doivent. Elles comprendront aussi que l'Eglise et le Christ ne font qu'un et qu'il est impie de vouloir les séparer dans son cœur.

Le souci très louable de la brièveté nous paraît avoir entraîné l'auteur à formuler des assertions trop peu nuancées au sujet du magistère de l'Eglise. Il nous excusera de reprendre ici sa pensée en la précisant davantage ; le sujet en vaut la peine.

Le P. Héris distingue fort exactement les deux parts à faire dans l'enseignement (doctrinal) de l'Eglise : « l'une qui nous est proposée par l'autorité infaillible... ; l'autre qui, sans être proprement infaillible, requiert cependant notre assentiment religieux » (p. 44). Est objet du magistère infaillible, « toute vérité enseignée universellement par les pasteurs chargés de conduire le troupeau du Christ et donnée manifestement comme appartenant directement ou indirectement à la Révélation » (p. 45). Il eût été préférable, à notre avis, de ne pas s'écarter ici des formules habituellement reçues et de distinguer dans l'objet du magistère infaillible l'objet *principal* et l'objet *secondaire*. L'objet principal, ce sont les vérités révélées elles-mêmes et qui appartiennent formellement, d'une manière explicite ou simplement implicite, au dépôt de la révélation. L'objet secondaire, ce sont toutes les vérités religieuses, connexes à la vérité révélée, et dont la connaissance *certaine* est nécessaire au maintien intégral du dépôt de la révélation. « Les promesses du Christ confiant le magistère à son Eglise, le but même du magistère, la façon dont en a toujours usé la Tradition antique, montrent évidemment que ce magistère a droit à tout ce qui est requis pour conserver et défendre la foi. Or, comment conserver et défendre la foi, s'il est permis de douter des conclusions certaines tirées des vérités révélées, d'admettre des propositions contraires, des doctrines dangereuses, si l'on ne peut savoir certainement où gît l'hérésie ni où se trouve la vérité ? Il est donc nécessaire que le magistère de l'Eglise s'étende aussi à cet objet » (A.-A. Goupil, *L'Eglise*, p. 113).

En distinguant ainsi nettement objet primaire et objet secondaire, il devient plus facile de rappeler que c'est dogme de foi définie que l'Eglise est infaillible quant à l'objet primaire, et que c'est seulement vérité théologiquement certaine qu'elle est infaillible quant à l'objet secondaire. Cette nouvelle et indispensable distinction obligera le lecteur à rectifier quelque peu l'assertion du P. Héris, que nous avons remplacée tout à l'heure par des points de suspension : « Il y a deux parts à faire dans l'enseignement de l'Eglise : l'une qui nous est proposée par l'autorité infaillible *et que l'on ne peut rejeter sans encourir le péché d'hérésie* ». S'il s'agit d'un enseignement portant sur l'objet primaire, la proposition est vraie ; mais s'il s'agit d'un enseignement portant sur l'objet secondaire (condamnation de proposition avec une note déterminée, inférieure à la note d'hérésie ; sens d'une assertion condamnée ; conclusions théologiques ; faits dogmatiques, etc.), l'assertion n'est plus exacte. L'explication ajoutée en note ne rectifie pas l'inexactitude On dit qu'il est impossible de rejeter l'autorité infaillible de l'Eglise sans encourir le péché d'hérésie « *soit directement, soit indirectement lorsque l'Eglise, sans imposer à notre foi telle vérité, nous la propose cependant en engageant son infaillibilité : refuser alors de se soumettre, c'est nier, au moins*